

HEIDEGGER Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES: DE LA ÉTICA A NICÓMACO A LA ONTOLOGÍA DE LA VIDA HUMANA¹

Jesús Adrián Escudero

Universitat Autònoma de Barcelona

RESUMEN: En el presente trabajo se analiza la temprana confrontación heideggeriana con la obra de Aristóteles, prestando una atención especial a los cursos universitarios que preceden a la publicación, en 1927, de *Ser y tiempo*. Durante este fértil período de la vida académica del joven Heidegger asistimos a una profunda reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y a una sugestiva radicalización del pensamiento aristotélico que anticipan buena parte de sus presupuestos filosóficos fundamentales. De hecho, en esta etapa de incubación se produce una apropiación radical de la filosofía práctica y de la ontología de Aristóteles. De ahí el interés que suscita el intento de comprender cómo Heidegger asimila y transforma productivamente ciertos temas aristotélicos —como, por ejemplo, la función de la *poiesis*, de la *praxis* o de la *phronesis*— con el fin de ir perfilando un sistema filosófico propio que desemboca en el planteamiento de una serie de temas que prefiguran el horizonte de la analítica existencial de *Ser y tiempo*.

ABSTRACT: This paper analyzes Heidegger's early confrontation with Aristotle's work, drawing special attention to the university courses that precede the publication, in 1927, of *Being and Time*. During this fertile period of his academic life we observe a deep reinterpretation of Husserl's phenomenological method and a stimulating radicalization of Aristotelian thought that anticipates a considerable part of his philosophical fundamental issues. As a matter of fact, in this stage of incubation we recognize a radical appropriation of Aristotle's practical philosophy and ontology. Therefore it seems interesting to investigate how Heidegger assimilates and transforms in a productive manner some aristotelian themes —like the function of *poiesis*, *praxis* or *phronesis*— with the intention to outline his own philosophical system that prefigures the horizon of *Being and Time*'s existential analytic.

La figura de Aristóteles juega sin duda un papel fundamental en la obra temprana de Heidegger, por la que también desfilan otros protagonistas de la talla de Husserl, Dilthey, Lutero, Agustín o Pablo de Tarso. Con todo, nos atrevemos a sostener que su reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y su radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles constituyen los dos pilares básicos que sustentan el

¹ El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Cultura PB 96-114 y de la beca de ampliación de estudios en el extranjero concedida por la Direcció General de Recerca de la Generalitat de Catalunya 1999BEA100229.

complejo entramado de su programa filosófico de juventud que, a la postre, desemboca en la elaboración de esa gran obra maestra que es *Ser y tiempo*. Las interpretaciones de Aristóteles son un motivo recurrente en el transcurso de sus cursos universitarios a principios de los años veinte, en los que se mantiene un diálogo permanente con diferentes escritos aristotélicos: desde la *Metafísica* y la *Física* hasta la *Retórica* y la *Ética a Nicomáco*. Este hecho nos lleva a suponer que encontró en el Estagirita elementos que consideraba significativos para el desarrollo de su propio proyecto filosófico y nos empuja a plantear el interrogante siguiente: ¿acaso el plan de una hermenéutica de la experiencia de la vida humana, que se inicia en estos momentos y culmina en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, delata algún tipo de apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles?

Hasta fecha reciente, la evidencia textual disponible para documentar esta intuición permanecía en gran parte inaccesible. Sin embargo, la progresiva publicación, en estos últimos años, de las lecciones del período de juventud ponen a nuestra disposición una serie de reveladoras fuentes documentales de primera mano que permite alcanzar una mejor comprensión de la evolución del pensamiento del joven Heidegger. Los textos más representativos y que mejor reflejan el interés por el estudio de la obra Aristóteles son las lecciones del semestre de invierno de 1921/22 *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (GA 61), el informe que envió a Natorp en 1922 para la obtención de una plaza de profesor titular en Marburgo (PIA), la primera parte de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: Sofista* (GA 19), los cursos del semestre de invierno de 1925/26 *Lógica. La pregunta por la verdad* (GA 21) y la parte final de las lecciones del semestre de verano de 1926, *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22).² En este sentido, los estudios más recientes coinciden en señalar la presencia y la influencia aristotélica en su obra temprana.³ A la luz de las fuentes documentales de las que se dispone en la actualidad resulta, pues, difícil negar la evidencia de una apropiación y radicalización heideggerianas de temas y conceptos inspirados de diversa manera en la figura de Aristóteles. El mismo Heidegger subraya con frecuencia la importancia de éste en la formación de sus propios planteamientos filosóficos.⁴ Además, gracias a la publicación de sus cursos universitarios, se está por fin en disposición de hacerse una idea exacta de la intensidad y el grado de esa confrontación.

² Debemos agradecer al *Archivo Herbert Marcuse* de Francfort del Meno el que nos haya facilitado una copia de las transcripciones de las lecciones de los semestres de verano de 1922 *Interpretaciones fenomenológicas de tratados escogidos de Aristóteles sobre la ontología y la lógica*, y de 1924 *Aristóteles. Retórica*. Ambas servirán de base para confeccionar respectivamente los volúmenes GA 62 y GA 18 de la *Gesamtausgabe*, si bien por disposiciones jurídicas del legado de Heidegger sólo se nos permite referencialas, pero no citarlas textualmente. Colocamos entre paréntesis la abreviatura correspondiente a cada uno de estos textos.

³ Sobre todo, Bernasconi (1986) y (1989), Brogan (1990) y (1994), Buren (1994a), Caputo (1994), Courtine (1996), Imdahl (1997), Kalariparambil (1999), Kisiel (1993), Krell (1994), Ruggenini (1996), Sadler (1996), Sallis (1994), Sheehan (1988), Taminiaux (1989) y (1992), Tietjen (1986) y, especialmente, Volpi (1992), (1994) y (1996). Cotejar las referencias completas en el apartado bibliográfico.

⁴ Véanse, por ejemplo, sus diferentes declaraciones autobiográficas en la carta a Richardson (Richardson, 1974: vii-xxiii) y *Mi camino en la fenomenología* (ZSD: 81-90), así como el *Prefacio* a la primera edición de *Frühe Schriften* (GA 1: 55-57).

Ahora bien, ¿qué encuentra Heidegger en Aristóteles? Ante todo, una afinidad considerable entre sus propias investigaciones fenomenológicas y los textos aristotélicos, tanto en el método como en el contenido. Sus interpretaciones sobre el fenómeno de la experiencia de la vida fáctica coinciden en señalar la dimensión proto-fenomenológica del Estagirita, quien suministra una serie de interesantes observaciones acerca del carácter dinámico y desvelador de la vida. En los diferentes tipos de verdad que se exponen en el Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*, Heidegger piensa haber encontrado una experiencia originaria del *kairos* paralela a la del cristianismo primitivo. Esto le permite romper con el modelo clásico de la verdad contemplativa y teórica, otorgando la primacía a los fenómenos que implican una verdad práctica o religiosa, a los que priorizan la situación histórica frente a las experiencias psicológicas.

De este modo, se puede anticipar la tesis de que los cursos universitarios de los años 1919-1927 contienen los elementos decisivos de *Ser y tiempo*. En el presente trabajo se analiza la confrontación heideggeriana con Aristóteles durante los años de silencio que preceden a la publicación de su obra magna, ya que durante este fértil período van tomando forma algunos de sus presupuestos filosóficos fundamentales. De hecho, en esta etapa de incubación se produce una apropiación radical de la filosofía práctica y de la ontología de Aristóteles, algo que hace unos años podría haber parecido extraño. De ahí el interés que suscita el intento de comprender cómo Heidegger asimila y transforma productivamente ciertos temas aristotélicos con el fin de ir perfilando una doctrina propia, que desemboca en el planteamiento de una serie de temas que prefiguran el horizonte de *Ser y tiempo*. Esto sucede en la órbita de una apropiación de temas de la filosofía griega que, desde la óptica metodológica, se somete a un proceso de destrucción encaminado, en última instancia, a elaborar una investigación fenomenológica y hermenéutica de la vida humana fáctica. La metafísica aristotélica, que equipara ser y presencia, representa una desmundanización y deshistorización de la fisonomía de la vida humana en favor de una interpretación onto-teológica que eleva a Dios a causa final última e inmóvil. Heidegger contrarresta este impulso metafísico universal con la filosofía práctica de la *Ética a Nicómaco*. Desde esta perspectiva práctico-moral, la filosofía ya no debe arrancar hiperbólicamente de algo excelso y más allá de la praxis de la vida humana, pues los razonamientos parten y versan sobre la experiencia de las acciones de la vida.⁵

En este contexto convendría resaltar brevemente dos aspectos de la actitud fenomenológica con la que Heidegger acomete la interpretación de Aristóteles, que metodológica y temáticamente se determina del modo siguiente. Metodológicamente, se adopta una postura de sospecha y destrucción de la historia de la metafísica, que indudablemente se inspira en el método fenomenológico de Husserl.⁶ Si en Husserl la actitud filosófica de la reducción se opone a la actitud natural, poniéndola entre paréntesis, en Heidegger se ejerce una suspensión análoga, un desmontaje, cuando se analiza la evidencia de la historia del pensamiento asumida y aceptada por la tradición.

⁵ Cf. EN I 3, 1095a3-4.

⁶ No sin diferencias, como se apresura a señalar el mismo Heidegger: para Husserl, la reducción es un método para retrotraer la mirada fenomenológica de la actitud natural a la vida de la conciencia transcendental; para nosotros, en cambio, la reducción fenomenológica nos conduce de la aprehensión de los entes a la comprensión de su ser (cfr. GA 24: § 5).

Con ello se pretende lograr una disección de los elementos originarios de las construcciones filosóficas tradicionales en aras de una reconstrucción ontológica verdaderamente radical.⁷

Temáticamente, la aproximación a Aristóteles y, en especial, a su filosofía práctica se vuelca sobre los problemas de la verdad, de la constitución ontológica de la vida humana y del tiempo. El horizonte unitario que los aglutina es sin duda el de la cuestión del ser.⁸ De estos tres problemas de la verdad, de la vida humana y del tiempo, vamos a fijar nuestra atención en uno que nos parece decisivo, a saber: el problema del ser-ahí, que no es otro que el problema de la constitución ontológica de la vida humana.

1. Los modos fundamentales de desvelamiento: *poiesis* y *praxis*
en la articulación de la ontología fundamental

La exposición de las virtudes intelectuales en la *Ética a Nicómaco* ofrece un amplio abanico de comportamientos de la vida humana, que Husserl, en su proyecto de filosofía como ciencia estricta, no llegó a tomar en consideración. Esta resistencia frente a la visión teórica del sujeto en Husserl y la asimilación productiva del pensamiento ético de Aristóteles van a constituir ingredientes insustituibles del análisis heideggeriano de la existencia humana.

En el curso del semestre de invierno de 1924/25 *Platón: El sofista*, se emprende un extenso análisis de unas cien páginas sobre la filosofía práctica de Aristóteles a partir del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*.⁹ El punto de partida, como era de esperar, no es otro que el ser del ente. ¿Cuál es el hilo conductor de la investigación ontológica? La verdad, la *aletheia* en el sentido de desocultamiento. ¿Cuál es el modo de acceso apropiado? El ser-ahí que, al estar determinado ontológicamente por la verdad, permite la apertura del mundo y el desvelamiento del ser.¹⁰ A partir de aquí se analizan los cinco modos como el alma humana posee la verdad, según Aristóteles, a saber: «el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto».¹¹ Sin embargo, se trata de averiguar cuál de estos modos logra una mayor transparencia del mundo y manifestación del ser. Con este propósito se realiza un examen sistemático de tres modos fundamentales de desvelamiento del alma: *theoria*, *poiesis* y *praxis* y sus respectivas formas de conocimiento: *episteme*, *techne* y *phronesis*. La apropiación crítica de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles permite establecer diversos niveles de correspondencia con buena parte de las determinaciones existenciales de *Ser y tiempo*. La primera y quizás más palmaria es la que se da entre ser-a-la-mano y *poiesis*, entre ser-a-la-vista y *theoria* y entre cuidado y *praxis*, respectivamente.¹²

⁷ Cf. GA 24: § 5, 31.

⁸ Cf. Volpi, 1992: 92s y Volpi, 1994: 196.

⁹ Aquí hacemos especial hincapié en la parte introductoria de este curso (cf. GA 19: §§ 3-9 y 18-26), así como en la parte final de las lecciones de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (cf. GA 22: § 61). Para una exposición de la estructura y del contenido de las lecciones sobre *El sofista*, véanse Schüssler, 1996: 91-112 y McNeil, 1999: 17-54.

¹⁰ Cf. GA 19: § 3, 17.

¹¹ EN VI 3, 1139b15-17. Heidegger traduce estos cinco términos griegos de la *techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia* y *nous* por «saber práctico», «conocimiento científico», «opinión moral», «sabiduría filosófica» y «entendimiento intuitivo», respectivamente.

¹² Cf. Volpi, 1984: 176-17 y Volpi, 1994: 198ss.

La *poiesis* encarna una actividad productiva y de manipulación, cuyo finalidad es la fabricación de artefactos y utensilios que están a nuestra disposición cotidiana cumpliendo ciertas formas de servicio. Cuando uno adopta esa actitud los entes se manifiestan bajo la rúbrica del ser-a-la-mano. La *theoria* es un conocimiento fruto de la observación y descripción con la intención de retener teóricamente el ser de los entes. De acuerdo con Heidegger, cuando la vida humana se instala en esta conducta, las cosas se le presentan en la modalidad del ser-a-la-vista. Y la *praxis* describe una acción orientada al éxito bajo la guía de la prudencia, que dicta en cada caso el modo adecuado de comportarse en las situaciones concretas y reales de la vida. Henos ante el ser-ahí fáctico y en cada caso propio, que realiza su existencia en el nivel básico del cuidado de las cosas y de la preocupación por los otros. En otras palabras, Heidegger redefine estos tres comportamientos del ser-ahí en términos de tres modos diferentes de tratar con el mundo: el mundo circundante en el que objetivamente nos las tenemos que ver con los objetos (*Umwelt*), el mundo social compartido intersubjetivamente con otros (*Mitwelt*) y el mundo personal de mis vivencias subjetivas (*Selbstwelt*).¹³ Los griegos y, sobre todo, Aristóteles tenían una visión muy clara de este fenómeno consistente en tratar con las cosas y hablar con los otros.

El aspecto más interesante de esta asimilación heideggeriana de Aristóteles radica en el énfasis que se pone en el potencial ontológico de estas determinaciones, si bien se opera una transformación decisiva respecto al planteamiento aristotélico: la alteración de la jerarquía de estas tres actitudes. La *theoria*, proyectada hacia el ideal de la vida contemplativa, ya no es considerada la actitud preferente del hombre. Ahora, la *praxis* se eleva a estructura ontológica fundamental del ser-ahí, mientras que la *poiesis* y la *theoria* son dos modalidades derivadas de una actitud unitaria del ser-ahí que Heidegger llama «cuidado» (*Sorge*). En las lecciones del semestre de verano de 1923 ya se afirma con rotundidad que «el mundo del hombre es el que inmediatamente se manifiesta en la *praxis*; en un sentido más amplio, en el cuidado».¹⁴

Esta distinción entre *poiesis* y *praxis* va a jugar un rol decisivo en la articulación de la ontología fundamental durante el período de Marburgo. La *poiesis* es aquella actividad orientada hacia la producción de artefactos y definida por la univocidad de un plan previamente diseñado: qué material utilizar, qué forma imprimirle, a qué uso está dirigido, etc. La *praxis*, en cambio, se inscribe en una esfera de relaciones sociales preexistentes, caracterizada por la ambigüedad e imprevisibilidad de las acciones humanas.¹⁵ Pero precisamente esa ambigüedad, que en un principio nos llevaría a pensar en la fragilidad del ser humano, abre un espacio de libertad y autodeterminación. Vamos a ver cómo la estructura misma de la ontología fundamental implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *poiesis* y *praxis* e interrogarnos por la naturaleza de esa reapropiación.

Si como sugiere el lenguaje cotidiano hay diferentes sentidos del ser (vida, existencia, actualidad, presencia, etc.), ¿existe una unidad a partir de la cual esta

¹³ Cf. PIA: 253-261 y 267-268.

¹⁴ GA 63: § 5, 27.

¹⁵ En la actualidad, se podría hablar de la *poiesis* en términos de acción racional y técnico-instrumental con arreglo a fines y de la *praxis* como acción comunicativa en el marco de relaciones intersubjetivas.

diversidad pueda hacerse inteligible? Heidegger responderá positivamente, afirmando que existe un ente señalado que alberga una precomprensión del ser que es menester elucidar por vía de una analítica existencial. El ser-ahí deviene, de este modo, el fundamento óntico de la ontología fundamental. Estructuralmente esta ontología fundamental reposa en la diferencia entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad (*Uneigentlichkeit*) que, a nuestro juicio, se sustenta en la distinción *poiesis-praxis* del Libro Sexto de la *Ética a Nicómaco*.¹⁶

El análisis de la existencia humana arranca del mundo cotidiano, en el que el ser-ahí se encuentra con las cosas y los otros, inmerso en un plexo de referencias que conforman una totalidad significativa. Ese mundo cotidiano no es otro que el mundo circundante, que en primera instancia se manifiesta como correlato del mundo del trabajo (*Werkwelt*). «*Werken*», en griego, es *poiein*. El mundo cotidiano es el mundo de la *poiesis*. Evidentemente, un mundo público en el que actuamos con circunspección práctica. El ser-ahí, instalado en ese mundo, vive de forma impropia. A partir de una reflexión óptica sobre el modo de ser de los entes que pueblan el campo de sus preocupaciones acaba por aprehender el mundo en términos de ser-a-la-vista. Un manera de ver y tratar con las cosas inherente a la misma actividad productiva de la *poiesis*. El error de los griegos, como repite Heidegger en estos años de Marburgo, consiste en pensar el ser como presencia y, por tanto, subordinar la manifestación de los entes al *logos* apofántico del entendimiento humano.¹⁷ Sin embargo, resulta paradójico que, para superar esa limitación de la ontología griega, Heidegger recurra a la exégesis de otra actividad prototípicamente helena: la *praxis*, sobre la que Aristóteles también meditó en los mismos textos indicados arriba.

La *praxis* remite directamente al hombre que posee la capacidad de fabricar y producir. Este rasgo dinámico de realización de la *praxis* humana, la *dynamis*, se opone a la actualidad de lo ya producido, la *enérgeia*.¹⁸ Con ello, se establece una distinción jerárquica por la que la *praxis* gobierna a la *poiesis*: «la reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica».¹⁹ ¿Cuál es esa causa final? La acción del hombre mismo que delibera con prudencia. Y si ahora nos situamos en el contexto del análisis de los utensilios de *Ser y tiempo*, cabe formular una pregunta análoga: ¿cuál es la instancia última a la que están referidos los útiles? «El «para-qué» (*Wozu*) primario es un por-mor-de (*Worum-willen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del ser-

¹⁶ Cf. Taminiaux, 1989: 153-155. Evocando la gestación de la ontología fundamental, Heidegger escribió una carta a William Richardson en la que reconoce que «el renovado estudio de los tratados aristotélicos (en particular el capítulo noveno de la *Metafísica* y el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*) me permitió ver que el *aletheuein* consiste en descubrir y caracterizar la verdad como desocultamiento» (Richardson, 1974: xi-xii). Cabe presumir que el descubrimiento de la verdad como desocultamiento va a la par con el descubrimiento de la específica función desocultante de los tipos de actividad de la *poiesis* y de la *praxis*.

¹⁷ Este carácter derivado de la proposición respecto de la verdad originaria y, por tanto, el carácter derivado del conocimiento teórico respecto del conocimiento práctico es una constante en la filosofía de Heidegger, ya se analizó en el apartado 2.2.2. La idea básica es que la comprensión de los entes parte de cierto estado de familiaridad con el mundo, que no implica o requiere un ver teóricamente (cf., por ejemplo, SuZ: § 18, 85-88 / SyT: 111-114).

¹⁸ Cf. GA 22: § 61, 179-182. Estas dos determinaciones ontológicas fundamentales de la posibilidad (*dynamis*) y de la realidad (*enérgeia*) ocupan, como mostraremos en el apartado tercero, un lugar central en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, pues dan paso a dos modos de existir: en propiedad o en impropiiedad.

¹⁹ EN VI 2, 1139b1-2.

ahí».²⁰ Un esquema de argumentación en sintonía con el anterior, por el que se concede al ser-ahí la primacía sobre los entes producidos. De suerte que podemos considerar la expresión «el ser-ahí existe por mor de sí mismo» como una transposición de la teoría de la *praxis*. Con ello, la ontología fundamental se edifica sobre los cimientos de la *praxis*, entendida como la libre trascendencia del ser-ahí que comprende el ser en la medida exacta en que vive resueltamente. Este movimiento de individuación, que emana de la conciencia de la caída en el anonimato de las opiniones públicas, habilita el tránsito de la existencia impropia a la propia. Parecen existir, pues, indicios más que fehacientes de que la caracterización del ser-ahí y sus estructuras fundamentales se mueve en la órbita de una reinterpretación ontológica de la ética aristotélica.²¹

2. El ser-ahí y la *praxis* aristotélica

La interpretación de las estructuras del ser-ahí, al amparo de la comprensión aristotélica de la *praxis*, evidencia ciertas correspondencias estructurales, conceptuales y, en ocasiones, terminológicas entre Heidegger y Aristóteles, sin menoscabo del reconocimiento de las diferencias existentes entre ambos pensadores. El mismo Heidegger declara que la razón práctica es una ontología de la vida humana y mantiene la validez de la equivalencia entre ser-ahí y *praxis*. La tesis de que la comprensión de la estructura práctica del ser-ahí guarda alguna relación con la faceta moral de la existencia humana, descrita en la *Ética a Nicómaco*, va adquiriendo unos contornos cada vez más precisos, que a continuación trataremos de perfilar.

En el contexto de la ciencia práctica (*episteme praktike*), término que Heidegger traduce por «ontología de la existencia humana», Aristóteles asigna a la vida humana un tipo específico de movimiento (*kinesis*). «La vida es acción (*praxis*), no producción (*poiesis*)».²² La *praxis* no es simple *zen*, esto es, mera preservación y contemplación de la vida, sino *bios*, vida que proyecta alcanzar la mejor de las existencias posibles. Ni siquiera en los momentos más contemplativos, en los que se hace defensa de la vida teórica y del ideal del sabio, puede Aristóteles desprenderse de las ataduras de la temporalidad y de la realidad. «Sin embargo, siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que su naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados».²³ Este hecho, de aparente trivialidad, introduce en las ideas un sedimento del que también se nutre el conocimiento. Esta sumisión a la realidad efectiva constituye el anclaje que da corporeidad al saber.

Los conocimientos de las ideas en sí, sin la génesis que las ha constituido y de la que nunca pueden desprenderse, se convierten en un conocimiento de simples esquemas teóricos. Pero éstos no son operativos en el dominio de aquella forma de conocimiento que tiene que ver con las acciones, con la proyección del pensamiento en el espacio de

²⁰ SuZ: § 18, 84 / SyT: 110.

²¹ Cf. Volpi, 1994: 202 y Taminiaux, 1989: 134.

²² Pol. I 4, 1254a5-6.

²³ EN X 8, 1178b34-36.

la cultura y de la sociedad. El fin de la política y de la ética, «no es el conocimiento (*gnosis*), sino la acción (*praxis*)».²⁴ La *praxis* ocupa el verdadero centro de la reflexión ética. La *praxis* es fundamentalmente conducta, o sea modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *logos* que la orienta y perfecciona. La *praxis* con *logos* no señala sólo la salida del mero horizonte de la naturaleza, sino que inserta cualquier teoría de la acción humana en la esfera de la intersubjetividad. «Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros».²⁵

Este *logos* no procede de una simple contemplación de verdades más allá del tiempo y al otro lado del mundo. El roce con las cosas y con el mundo enriquece el contenido de nuestros actos y de nuestro pensamiento.²⁶ La indisoluble unión entre el hombre y sus obras aparece claramente en la interpretación tanto aristotélica como heideggeriana de la *praxis*. Esto significa que el ser humano, en calidad de *zoon politikon logon echon*, ha de deliberar (*boulesis*) y decidir (*proairesis*) qué camino toma y qué significado da a su vida. Como es sabido, es el hombre prudente y sabio (*phronimos*) quien sabe deliberar y decidir adecuadamente y, por ello, quien es capaz de lograr la felicidad (*eudaimonia*), finalidad última de una vida realizada plenamente.²⁷ Este modo de ser, empero, es fruto de una temporalidad inserta en el tejido que urde la *praxis*. Al enlazarse con la temporalidad, la *praxis* se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la *praxis* del hombre comienza a ser un símbolo de su autonomía. Pero esta *praxis* necesita de las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad. Para ello, la felicidad, y todo lo que parece encerrarse en este nombre, como la existencia propia de Heidegger, se engasta en un proceso que necesita del presente para gestarse, del pasado para enriquecerse y del futuro para realizarse. Al convertirse la realidad humana en *praxis*, se proyecta la vida hacia la voluntad, hacia el *logos* y, por supuesto, hacia las condiciones reales en las que la existencia se despliega.

Con todo, la apropiación de los conceptos de *phronesis* y de *praxis* es selectiva y se somete a un proceso de ontologización que se integra en el proyecto filosófico del mismo Heidegger.²⁸ Heidegger recurre a estos dos conceptos en su crítica de la ambición metafísica de garantizar un sistema de verdad absoluto y para retrotraer la investigación filosófica a las situaciones prácticas en las que el hombre efectúa sus diversas actividades cotidianas, productivas, intelectuales, etc. La lectura de la *Ética a Nicómaco* enseña que la *phronesis*, al igual que la comprensión ontológica de la realidad humana, no es reductible a parámetros teóricos, sino relativa a un proyecto de autodeterminación de la existencia del ser-ahí.

Heidegger retoma esta intuición fundamental y la reformula ontológicamente. El ser-ahí humano es un tipo de ente peculiar cuyo ser siempre está en juego. Es un ente fáctico,

²⁴ EN I 3, 1095a6.

²⁵ EN IX 9, 1169b16-18.

²⁶ Cf. EN I 3, 1095a1-7.

²⁷ Cf. Volpi, 1994: 205.

²⁸ Cf. Sadler, 1996: 148s.

que en cada caso debe decidir sobre las posibilidades existenciales a su alcance, muy especialmente en el sentido práctico de optar por las formas y modalidades de su propia autorrealización. Como advierte Aristóteles, el ser humano es el ente que tiene que decidir.²⁹ Sólo cuando asume de modo consciente esa responsabilidad se le brinda la oportunidad de una existencia auténtica. Incluso la no ejecución de sus posibilidades viene precedida por un no-querer-tomar-una-decisión. Evasión que, como hemos visto, conduce inexorablemente a la caída en un estado de impropiedad. En cambio, la existencia del ser-ahí alcanza su máxima cota de autenticidad si, escuchando la voz de la conciencia, asume la necesidad de decidirse resueltamente desde la proyección de sus propias posibilidades.

A partir de la interpretación ontológica de la estructura práctica del ser-ahí, Heidegger traza una serie de conclusiones presentes y operativas a la hora de diseñar la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. En primer lugar, contra el privilegio metafísico del presente y de la presencia, Heidegger aboga por la prioridad del futuro, implícito en cada toma de decisión que afecta al discurrir de la existencia humana. Esta unidad que sostiene la estructura autorreferencial del ser-ahí en el cuidado es tematizada y conceptualizada de acuerdo con la idea de que el ser-ahí no es algo plenamente realizado en la actualidad presente de una actividad pura. Estructuralmente posee una capacidad que le permite sobrepasar los confines del presente y abrirse a las dimensiones temporales del futuro, horizonte de la proyección de posibilidades, y del pasado, contexto inevitable de esas mismas proyecciones.³⁰ Precisamente porque el ser-ahí se comporta en un sentido práctico decidiendo sobre su ser, se proyecta de manera constante hacia el futuro. También para Aristóteles, tal como enseña la *Ética a Nicómaco*, la deliberación y la decisión han de ver con el futuro.³¹

En segundo lugar, al ser-ahí le va en cada decisión su ser, es decir, el ser que está en juego es el específicamente suyo. Aquí sospecho que Heidegger se inspira en el autoconocimiento que proporciona la *phronesis*.³² En tercer lugar, se establece una diferenciación radical entre la constitución ontológica del ser-ahí en su comportamiento práctico y aquellos entes que no son del mismo modo de ser que el ser-ahí. Ello le lleva a afirmar la prioridad óntica y ontológica del ser-ahí y a criticar subsiguientemente la infundada radicalidad con la que la metafísica diferencia entre hombre y naturaleza, sujeto y objeto, conciencia y mundo al no tener una comprensión adecuada de la estructura fundamentalmente unitaria de la vida humana.

Y, en cuarto lugar, la determinación práctica del ser del ser-ahí implica un rechazo de la teoría tradicional de una autoconciencia reflexiva, concebida como el conocimiento que obtenemos del yo a través de un ejercicio de introspección. La identidad del ser-ahí no se puede construir al margen de sus disposiciones afectivas y de sus relaciones con el mundo de las cosas y de los hombres. Con ello Heidegger marca una distancia respecto de las categorías objetivas dominantes en las doctrinas metafísicas de la conciencia. La radicalización de la *praxis*, liberándola de las acciones particulares y reformulándola en

²⁹ Cf. EN VI 5, 1140a26.

³⁰ Cf. Volpi, 1992: 108.

³¹ Cf. EN VI 9, 1142b5-6.

³² Cf. EN VI 8, 1141b3034.

parámetros ontológicos, le permite retrotraer las tesis metafísicas a la acción originaria y fundamental del cuidado del ser-ahí. Aquí se hacen evidentes las diferencias entre Aristóteles y Heidegger. Mientras en el primero la comprensión práctica de la vida humana representa una forma concreta de comprensión que entra en juego con otras como la física, biológica o psicológica, en el segundo estas condiciones prácticas expresan la constitución ontológica del ser-ahí mismo y, por tanto, preceden inevitablemente a cualquier acción.

3. El cuidado y la *phronesis*

La atracción que siente Heidegger por la ética aristotélica obedece sobre todo a la prioridad otorgada al saber práctico frente al teórico. Está claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido, la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phronesis* y el saber teórico de la *epistémé* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradigmática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que, en consecuencia, cualquiera puede aprender. El que actúa, en cambio, se las tiene que ver con cosas y situaciones que no siempre son iguales, pero que precisan de una elevada sagacidad y siempre exigen una decisión.³³ He aquí el problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética y que le coloca ante el dilema del saber qué hacer y cómo obrar correctamente en cada caso.

Este saber ético no apunta hacia el establecimiento de normas de comportamiento universales y permanentes, sino que se vincula con las situaciones concretas en las que se desarrollan las acciones humanas. Es evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de su material. La cuestión es cómo distinguir el saber que se tiene de sí mismo como persona ética (*phronesis*) del saber que se tiene para fabricar algo (*techne*). Una técnica se aprende y se puede olvidar. Pero el saber ético no se aprende ni se olvida. No es como el saber profesional, que se puede elegir. No se le puede rehusar para escoger otro.³⁴ El sujeto de la *phronesis* se encuentra ahora en una situación de acción, está ya siempre obligado a poseer un saber ético y aplicarlo según las exigencias de cada momento.

La *phronesis* tiene como meta la acción humana, mientras que la *techne* se cierra sobre la producción. Esta diferencia aristotélica entre actuar y producir ha entrado a formar parte del discurso ético. El éxito ético o moral no responde a la aplicación de una técnica determinada. Sólo se logra a través de la acción misma. La *phronesis* no está sometida a normas lógicas apodícticas, sino que se mueve en el contexto de situaciones siempre abiertas. La lógica del saber científico (*episteme*) se muestra indiferente frente a la situación. El saber práctico (*phronesis*), en cambio, siempre es empírico, ligado a las respuestas que en cada momento hemos de dar en los casos reales. Aquí no tienen cabida leyes apriorísticas del conocimiento. Precisamente este nexo insustituible entre la

³³ Resulta evidente que la prudencia, al limitarse a los casos individuales, no es ciencia. Se opone, de este modo, al intelecto que establece definiciones universales (cf. EN VI 8, 1142a25-26).

³⁴ Cf. gadamer, 1993: 85-86.

phronesis y la experiencia de la vida se convierte en Heidegger en el patrón de su análisis del cuidado. Éste tampoco se deja deducir a partir de principios trascendentales, ya que es una virtud que se va adquiriendo en el transcurso de la vida fáctica de cada uno.

Nos parece que Heidegger le asigna al cuidado unas capacidades de decisión en cierta medida análogas a las de la prudencia aristotélica. ¿Qué ocupa el centro de reflexión de la prudencia y del cuidado? El ser-ahí mismo. ¿Cuál es la naturaleza de la prudencia? «El ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo».³⁵ La *phronesis* remite, de entrada, a aquel que piensa. Y a diferencia de las cosas producidas, el que piensa es el propio hombre, el ser-ahí mismo: «la prudencia parece referirse especialmente a uno mismo, o sea, al individuo».³⁶ Mientras que el *télos* de la *techné* se circunscribe a los entes intramundanos, el de la *phronesis* se concentra en las diferentes situaciones fácticas de existencia del ser-ahí. En este sentido, la prudencia encarna un modo de verdad en tanto que descubre al ser-ahí en su concreta facticidad histórica.³⁷

No obstante, en la medida en que el ser-ahí se encuentra de ordinario preso de los placeres y de la cotidianidad aumenta el riesgo de su pérdida en el «uno» (*das Man*). El ser-ahí puede diluirse en este tipo de existencia, por lo que «la prudencia se halla enzarzada en una batalla constante con esta tendencia propia del ser-ahí a la caída».³⁸ Pero, a su vez, la prudencia representa el único modo de comportamiento que coloca al hombre en disposición de reconquistar su autenticidad, sometida ésta a una constante dinámica de toma de decisiones que se mueve en el plano kierkegaardiano del *entweder-oder* de una vida propia o impropia. Por tanto, del mismo modo que la *phronesis* no es algo evidente sino una tarea, tampoco la vida es un acto acabado sino algo en incesante proceso de realización. Serán el instante de la decisión (*kairos*)³⁹ y las posibilidades de elección (*proairesis*)⁴⁰ los que en cada caso estipulen el nivel de autodeterminación de una existencia humana que siempre está en juego.

La *phronesis* encarna la capacidad de gobernar el timón de mi voluntad y la de proyectar mi vida. La *phronesis* es, por un lado, aquella virtud dianoética que remite a la contingencia del sí mismo y, por el otro lado, dibuja la posibilidad de la autorrealización en la vida fáctica. A tenor de las lecciones del semestre de invierno de 1924/25 Platón: *El sofista*, la verdad que acontece en la *phronesis* tiene como objetivo desvelar «el modo del ser del ser-ahí en su totalidad»;⁴¹ en otras palabras, el propio poder-ser-sí-mismo (*Selbst-Sein-Können*). Ahora bien, el ser-ahí se caracteriza por la facilidad de quedar sumido en los quehaceres cotidianos, de tal modo que la *phronesis*

³⁵ EN VI 5, 1140a25-27.

³⁶ EN VI 8, 1141b30.

³⁷ Cf. GA 19: § 8, 51-52 y PIA: 258-259; además, Caputo, 1994: 330-332.

³⁸ GA 19: § 8, 52-53 y § 19, 135; véase también Taminiaux, 1989: 134ss.

³⁹ Cf. GA 19: § 8, 52 y PIA: 259. En el fondo, Heidegger no está haciendo otra cosa que equiparar el instante de la decisión con el tiempo kairológico que había descubierto en la escatología paulina.

⁴⁰ La elección no se ha de entender en el sentido de una elección entre diferentes posibilidades existentes en un momento dado. La elección, más bien, facilita una orientación previa, o sea, anticipa el tiempo de la acción: «el principio de la acción es, pues, la elección -como fuente de movimiento y no como finalidad-, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo» (EN VI 2, 1139a30-33).

⁴¹ GA 19: § 8, 49.

plasma «la lucha constante contra la tendencia del ser-ahí al encubrimiento».⁴² Con ello Heidegger va desplazando su interés hacia una interpretación de la *phronesis* en términos de verdad ontológica y transparencia (*aletheia*) de la existencia humana misma.

El grado de autodeterminación, al que apunta el análisis de Heidegger y que se inscribe en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a la existencia humana, se halla siempre abocado a una doble posibilidad: ora una existencia impropia ora una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de mí mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un «elegir por sí mismo», que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas externas; una apreciación que está en concordancia con el fenómeno de singularización que sufre el ser-ahí ante la angustia, que «le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser».⁴³

Ahora bien, ¿qué tipo de relación establece el ser-ahí con su ser? Básicamente, una relación de signo práctico, que Heidegger reformula en la expresión «a este ente *le va en su ser este mismo ser*».⁴⁴ Pero a este aspecto teleológico se le añade el de la facticidad, lo que significa que el ser-ahí «se ha de» comportar así respecto a su ser. De ahí que Heidegger conciba la existencia como un «tener-que-ser» (*Zu-sein*): «la «esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser».⁴⁵ Nadie puede arrebatársela a nadie su existencia. Ésta es intransferible y, en conformidad con el carácter de ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*) del ser-ahí, es algo personal. Esta existencia nos es dada como algo que hemos de ser y por lo que nos hemos de cuidar. Por eso, ese comportamiento es esencialmente práctico, y está entroncado en la situación histórica en la que vivimos fácticamente a diario. Heidegger, al igual que Aristóteles, aboga por una relación no teórica, es decir, práctica con el propio ser. ¿Entonces en qué se distingue esta concepción de la de Heidegger? Principalmente en tres aspectos.⁴⁶

En primer lugar, Aristóteles desarrolla únicamente el aspecto activo de este conducirse respecto a la propia existencia: el hombre pone en juego su mismo ser. Heidegger añade el aspecto pasivo: el hombre *tiene-que-ser* su propio ser. Este tener-que-ser se concreta en la ineludible responsabilidad consustancial a la condición arrojada (*Geworfenheit*) del ser-ahí.⁴⁷ Mientras que el primer aspecto voluntario tiene el carácter de una *posibilidad* práctica, el segundo representa el momento ineludible de una *necesidad* práctica. Posibilidad y necesidad codelimitan la conducta práctica del ser-ahí. Toda elección está determinada por estos dos momentos. El hecho de que siempre nos encontremos en un determinado contexto de acción indica el nivel de facticidad; pero, a su vez, toda acción se realiza en un espacio de posibilidades. La carencia de

⁴² GA 19: § 8, 52; cf. también Imdahl, 1997: 191-192.

⁴³ SuZ: § 40, 191 / SyT: 212.

⁴⁴ SuZ: § 4, 12 / SyT: 35.

⁴⁵ SuZ: § 9, 42 / SyT: 68. Cf., además, Tugendhat, 1993: 176s.

⁴⁶ Ampliamente comentados en Tugendhat, 1993: 179-190.

⁴⁷ Cf. SuZ: § 29, 135 / SyT: 159.

posibilidades significaría que todo se nos ha convertido en necesario o en pura trivialidad. Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser, si bien el hecho mismo de tener que realizarlo me determina ontológicamente.⁴⁸ En segundo lugar la concepción heideggeriana se diferencia de la aristotélica, más allá de los aspectos descriptivos de ese fenómeno, por el rendimiento ontológico que se le quiere extraer al afirmar. Para Heidegger, el sentido del ser es de una naturaleza radicalmente diferente al de la mera presencia y constatación de las cosas. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿qué alternativa existe a esta orientación? La solución de Heidegger consiste en demostrar el carácter derivado de la presencia frente al originario poder desocultante del ser.

Y, por último, como ya se ha indicado en el apartado anterior, la reivindicación y prioridad de esta dimensión práctica del ser-ahí pretende, frente a la tradición moderna, una reorientación de la problemática ontológica. Que el ser-ahí se cuide y comporte primariamente de modo práctico coloca el modelo epistemológico sujeto-objeto en un segundo plano. La acción deliberativa de la *phronesis* destila un aroma de autonomía que Heidegger aspira a retener en el concepto de «resolución» (*Entschlossenheit*). En el mismo orden de ideas expuesto en este trabajo, se puede pensar que la crítica heideggeriana del concepto tradicional de la conciencia, como una realidad flotante sin anclaje en el mundo, tiene unas profundas raíces aristotélicas.

4. Conclusiones

Las exégesis aristotélicas en torno a la verdad y la temporalidad confluyen en el programa heideggeriano de una ontología fundamental. A partir de la concepción de la verdad en Aristóteles, Heidegger desenmascara las limitaciones de las verdades proposicionales y logra ampliar ontológicamente el concepto de verdad. Para ello resulta decisivo situar el problema de la verdad en el comportamiento descubridor del ser-ahí, la *psyche* como *aletheuein*, por el que la verdad conserva la dimensión originariamente desocultante. Esto significa, a su vez, estipular la preeminencia del ser-ahí frente a los restantes entes y acometer la subsiguiente investigación de sus determinaciones ontológicas. En oposición a la postura fenomenológico-trascendental de Husserl, Heidegger piensa haber encontrado en Aristóteles, sobre todo en la *Ética a Nicómaco*, una fenomenología de la vida cotidiana liberada de connotaciones subjetivistas. La radicalización de los momentos estructurales de la *theoria*, *poiesis* y *praxis* le habría servido para establecer la diferenciación entre los tres modos de ser del ser-a-la-vista, del ser-a-la-mano y del ser-ahí. Precisamente en la caracterización del ser-ahí, Heidegger escoge como hilo conductor la relación práctica que dicho ser-ahí mantiene con el

⁴⁸ Esta concepción de que a la existencia humana pertenecen estos dos aspectos complementarios de la posibilidad y de la necesidad es probable que le fuera sugerida por la lectura de Kierkegaard. Al analizar la desesperación en *La enfermedad mortal*, se reconoce que «para que el yo se realice con toda libertad, son igualmente esenciales la posibilidad y la necesidad. (...) El yo es tanto posible como necesario; es un sí mismo que tiene que ir haciéndose. En cuanto que es sí mismo se trata de una necesidad, y en cuanto ha de hacerse estamos en la posibilidad» (Kierkegaard, 1957: 32). La persona, por tanto, es una síntesis de posibilidad y necesidad; dicho en clave heideggeriana, el ser-ahí es un proyecto arrojado.

mundo en el contexto de una asimilación productiva de la *praxis* y de la *phronesis*. La determinación del ser-ahí, en clave de un-tener-que-ser y de una conciencia de la situación, evoca un sentido de estos dos términos de talante aristotélico. Del mismo modo, la concepción del ser-ahí como cuidado y sus tres momentos estructurales de la afección, de la comprensión y del habla parece retrotraerse a la determinación de la *praxis* a partir de la *órexis* y de la *proairesis*.

La otra línea de interpretación de Aristóteles, la interpretación del tiempo, conduce a Heidegger al convencimiento de que la triple distinción de *poiesis*, *theoria* y *praxis* identifica realmente los modos fundamentales del ser-ahí, si bien no logra captar su unidad originaria. Al final del curso de 1926 *Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Heidegger concluye su discusión sobre los cinco modos como el alma se acerca a la verdad con la siguiente definición del ser humano: «el ser humano (*anthropos*) es el ser viviente (*zoon*) al que pertenece la *praxis*. Y, más aún, el *logos*. Estas tres determinaciones van unidas: la esencia del ser humano se resumen en la frase *zoe praktike tou echontos* (cf. EN I 7, 1098a3ss). El ser humano es aquel ser vivo que, de acuerdo con su modo de ser, tiene la posibilidad de actuar».⁴⁹

Aristóteles no es capaz de plantearse la pregunta por la unidad estructural de estas determinaciones, porque se sigue manteniendo en los esquemas de una visión naturalista, cronológica, no kairológica del tiempo.⁵⁰ Por consiguiente, la ontología aristotélica presupone una comprensión del ser como presencia. Con todo, Heidegger destaca el esfuerzo de Aristóteles por conectar el tiempo con el alma humana. Una intuición que más tarde Heidegger magnificará ontológicamente con la equiparación de ser-ahí y temporalidad. En un pasaje del *De anima*, no exento de controversia, Aristóteles atribuye al ser humano una característica peculiar que lo diferencia del resto de los seres vivos, a saber, la capacidad de percibir el tiempo y de proyectar sus deseos hacia el futuro.⁵¹ Aquí encuentra Heidegger, que sin duda conoce este pasaje, la inspiración para uno de sus más decisivos descubrimientos filosóficos: la identificación de la estructura ontológica unitaria del ser-ahí con la temporalidad originaria.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1983): *Acerca del alma*. Madrid, Gredos.

Aristóteles (1985): *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*. Madrid, Gredos.

Aristóteles (1988): *Política*. Madrid, Gredos.

Bernasconi, Robert (1989): «Heideggers Destruction of *Phronesis*». *The Southern Journal of Philosophy* XXVIII: 127-147.

Brogan, Walter (1990): «Heidegger and Aristotle». En Dallery, Arleen y Scott, Charles (eds.): *Crisis in Continental Philosophy*. Albany, State University of New York Press, pp. 137-146.

⁴⁹ GA 22: 312.

⁵⁰ Tema que desarrollará precisamente en su conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*.

⁵¹ Cf. *De an.* III 10, 433b7-8.

- Brogan, Walter (1994): «The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology». En Kisiel, Theodore y Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 213-230.
- Buren, John (1994): *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press.
- Caputo, John (1994): «Sorge and Kardia: The Hermeneutics of Factical Life and the Categories of the Heart». En Buren, John y Kisiel, Theodore (eds.): *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 327-344.
- Courtine, Jean-François (1996): «Les «Recherches logiques» de Martin Heidegger. De la théorie du jugement à la vérité de l'être». En Courtine, Jean-François (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 7-31.
- Gadamer, Hans-Georg (1993): *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, Martin (1978): *Frühe Schriften*. Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 1).
- Heidegger, Martin (1989): «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» (Informe Natorp de 1922). *Dilthey-Jahrbuch* 6: 237-274.
- Heidegger, Martin (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 63). (Trad. cast. de Jaime Aspiunza (1999): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid, Alianza Editorial).
- Heidegger, Martin (1989): *Der Begriff der Zeit* (Conferencia ante la Sociedad Teológica de Marburgo de 1924). Tübinga, Max Niemeyer. (Trad. cast. a cargo de Jesús Adrián y Raúl Gabás (1999): *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta).
- Heidegger, Martin (1992): *Platon: Sophistes* (Lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1924/25). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 19).
- Heidegger, Martin (1993): *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 22).
- Heidegger, Martin (1989²): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927). Frankfurt del Main, Vittorio Klostermann (GA 24).
- Heidegger, Martin (1987¹⁶): *Sein und Zeit* (1927). Tübinga, Max Niemeyer. (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera (1998): *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria).
- Heidegger, Martin (1976²): «Mein Weg in die Phänomenologie» (1963). En *Zur Sache des Denkens*. Tübinga, Max Niemeyer, pp. 81-90.
- Heidegger, Martin (1974³): «Brief an Richardson» (1963). En RICHARDSON, William: *Through Phenomenology to Thought*. La Haya, Martinus Nijhoff, pp. xi-xxi.
- Imdahl, Georg (1997): *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kalariparambil, Tomy (1999): *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*. Berlín, Duncker & Humblot.

- Kierkegaard, Søren (1957): *Die Krankheit zum Tode*. En *Gesammelte Werke* (Band 24/25). Colonia y Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag.
- Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Krell, David Farrell (1994): «The «Factual Life» of *Dasein*: From the Early Freiburg Courses to *Being and Time*». En BUREN, John y KISIEL, Theodore (eds.): *Reading Heidegger From the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 361-380.
- McNeill, William (1999): *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*. Albany, State University of New York Press.
- Ruggenini, Mario (1996): «La finitude de l'existence et le question de la vérité: Heidegger 1925-1929». En Courtine, Jean-François: *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 153-178.
- Sadler, Ted (1996): *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*. Londres, Athlone.
- Sallis, John (1994): «The Truth that is not of Knowledge». En Kisiel, Theodore y Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 381-392.
- Schüssler, Ingeborg (1996): «Le *Sophiste* de Platon dans l'interprétation de Heidegger». En Courtine, Jean-François: *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique à la métaphysique du Dasein*. París, J. Vrin, pp. 91-112.
- Sheehan, Thomas (1988): «*Hermeneia* and *Apophansis*: The Early Heidegger and Aristotle». En VOLPI, Franco (ed.): *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Boston y Londres, Kluwer Academic Press, pp. 67-80.
- Taminiaux, Jacques (1989): «La reappropriation de l'*Ethique a Nicomaque*: *poiesis* et *praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale». En *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble, Jérôme Millon, pp. 149-189.
- Taminiaux, Jacques (1992): *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany, State University of New York Press.
- Tietjen, Hartmut (1986): «Philosophie und Faktizität». *Heidegger Studien* 2: 11-40.
- Tugendhat, Ernst (1993⁵): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt del Main, Suhrkamp.
- Volpi, Franco (1984): «Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles». *Philosophischer Literaturanzeiger* 37: 177-188.
- Volpi, Franco (1992): «*Dasein* as *praxis*: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle». En Macann, Christopher (ed.): *Martin Heidegger. Critical Assessments II*. Londres y Nueva York, Routledge, pp. 91-129.
- Volpi, Franco (1994): «*Being and Time*: A Translation of the *Nichomachean Ethics*?». En Kisiel, Theodore y Buren, John (eds.): *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Albany, State University of New York Press, pp. 195-212.
- Volpi, Franco (1996): «¿Es posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica». *Seminarios de Filosofía* 9: 45-73.